

Nela Veronika Gašpar – Gordana Barugdžija

KATEGORIJALNA PRONALAŽLJIVOST I TRANSCENDENTALNA NEDOSTUPNOST – GOVOR O BOGU ANZELMA CANTERBURYJSKOGA I KARLA RAHNERA

Prof. dr. sc. Nela Veronika Gašpar
Katolički bogoslovni fakultet, Sveučilište u Zagrebu – Teologija u Rijeci
Gordana Barugdžija, dipl. theol.
Zagreb

UDK: 25:008[316.7][261.6] (497.5RIJEKA)“2020”[.000.282]

Pregledni rad

Primljeno: 15. svibnja 2020.

U članku je riječ o ključnim izrazima u govoru o Božjoj opstojnosti srednjovjekovnoga teologa Anzelma Canterburyjskoga i jednoga od najznačajnijih teologa 20. st. Karla Rahnera. U prvome se dijelu govori o Anzelmovu ontološkom dokazu Božje opstojnosti, u drugome o Rahnerovu govoru o Bogu na temelju transcendentalnog iskustva čovjeka, a u trećem se dijelu zajedničko mjesto govora o Bogu propituje pod vidom Rahnerova anzelmijanizma. U zaključnom dijelu naznačuje se mogućnost razmišljanja o Anzelmovu rahnerizmu.

Ključne riječi: Anzelmo Canterburyjski, Karl Rahner, ontološki dokaz, transcendentalno iskustvo.

* * *

Uvod

„Za današnje razumijevanje kršćanstva fundamentalni je problem, kako bi Bog zbiljski mogao biti Bog, a ne samo moment svijeta te kako ga k tomu upravo u našem religioznom odnosu prema svijetu ne moramo misliti kao onoga koji je izvan svijeta? Mora se prevladati dilema *imanencije* ili *transcendencije* Boga, a da se ne žrtvuje jedno ili drugo nastojanje.“¹

Uspoređivati razmišljanja dvojice velikih teologa, koji su zadužili katoličku teologiju rasvjetljavanjem mnogih racionalnih nedoumica, zahtjevan je pothvat koji uvelike nadilazi okvir jednog seminarskog rada. Već i uspoređivanje mišljenja o konkretnoj temi čini zahtjevan pothvat. Uspoređivanje na način da

1 Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007., 122.

se prikaže razmišljanje jednog teologa – Anzelma Canterburyjskoga, a potom razmišljanje drugog teologa Karla Rahnera o istoj temi ima višestrukih ograničenja. Prvo, na općoj razini kada je razmišljanje usmjereno na vrlo široko, iako konkretno, postavljenu temu kao što bi bila tema *Bog*, moguće je iznijeti općepoznata teološka mjesta. Drugo, s obzirom na broj autora koji su se bavili temom *Boga* kod dvojice odabranih teologa, otvara se mnoštvo nepreglednih perspektiva. Fokusiranjem teme *Boga* na jedan segment koji može biti npr. govor o Svetom Trojstvu, o jednoj božanskoj osobi ili o dokazima Božje opstojnosti, perspektivu čini preglednijom. Problem ipak nije izbjegnut. Otvara se problem vremenskog razmaka između djelovanja jednog i drugog teologa, Anzelmo je teolog 11., a Rahner 20. stoljeća, unutar kojega se teološkim pitanjima pristupa na različite načine. Rahnerov pristup ne poseže za dokazima Božje opstojnosti kao što je to slučaj kod Anzelma Canterburyjskog. Je li onda uopće moguće raditi usporedbu? Ispravniji put možda bi bio prikazati zajedničko nepromjenjivo mjesto koje drži na okupu misao velikih teologa i utire put teološkoj tradiciji u njihovim različitim povijesnim vremenima. Dolazak do tog zajedničkog mjesta u svojim koracima ipak ne može izbjeći i određenu usporedbu.

Uz navedeno, potrebno je odmah na početku istaknuti ograničenja prilikom pokušaja da se smisleno i jasno iznese pregled pročitane literature i da se uobliči u vlastiti zaključak kojemu je cilj opisati jedno zajedničko mjesto dvojice teologa koje pripada teološkoj tradiciji, a koje je poticajno za razmišljanje i danas. Zajedničko mjesto o kojemu će biti riječi pitanje je Božje opstojnosti.

Vremenski razmak koji dijeli ovu dvojicu teologa, a samim time i različit kontekst vremena u kojemu su pisali, bogatstvo napisanih njihovih vlastitih radova kao i bogatstvo radova napisanih o njihovim teološkim razmišljanjima, druga ograničenja vezana uz jezik na kojemu su autori pisali te čitanje radova u prijevodima predstavljaju veliki izazov.

Razmišljanja iznesena u ovome tekstu kretat će se držeći se i oslanjajući se na „kostur“ razmišljanja iznesenih u članku Iana Logana „Je li Karl Rahner bio anonimni anzelmijanac?“²

Pitanja kojima će se baviti vezana su uz to kako o Božjoj opstojnosti govore Anzelmo i Rahner.

U članku autor upotrebljava termin „Rahnerov anzelmijanizam“³ iako također navodi i da je Rahner odbijao Anzelmovu argumentaciju Božje opstojno-

2 Ian LOGAN, Was Karl Rahner an Anonymous Anselmian?, u: *Saint Anselm of Canterbury and His Legacy*, Giles. E. M. GASPER – Ian LOGAN (ur.), Toronto, 2012., 279.

3 Prevedeno s engleskoga jezika Rahner's Anselmianism.

sti.⁴ Autor navodi da su Rahnerova razmišljanja o Bogu vođena „Anzelmovom linijom“⁵ iako se ne može jednostavno pokazati na mjesto u Rahnerovu razmišljanju o Bogu iz kojega bi to bilo razvidno.⁶ Zanimljiva je intelektualna potraga autora za mjestima u kojima je Anzelmov duh slova prisutan kod Rahnera. Ovaj rad prikazuje načine na koje je pitanje Božje opstojnosti kod Anzelma i Rahnera prepoznato, postavljeno i rješavano. U prvome dijelu ukratko se prikazuje Anzelmov ontološki dokaz prema *Proslogionu*, u drugome se prikazuje govor o Bogu Karla Rahnera na temelju njegova djela *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, a u posljednjem se dijelu vraća na tekst Iana Logana *Was Karl Rahner an Anonymous Anselmian?* te se govor o Bogu dvojice teoloških velikana susreće na zajedničkom mjestu.

1. Kategorijalna pronalazljivost – Anzelmov ontološki argument ili ontološki dokaz

U predgovoru *Proslogiona* Anzelmo navodi što mu je cilj i zašto ga je napisao: „Ne bi li se možda mogao pronaći jedan argument kojemu ne bi bio potreban nijedan drugi osim njega samoga da bi se dokazao te koji bi i sam bio dovoljan da podrži to da Bog uistinu postoji te da je najviše dobro kojemu ništa drugo ne treba“⁷ te kojom je metodom pristupio zadatku: „Kao netko tko je odlučio uspraviti svoj duh k promatranju Boga te nastoji razumjeti ono što vjeruje.“⁸ Problem kojega je svjestan i koji jasno navodi u predgovoru jest taj da ma koliko upravljao misli prema tom cilju, ponekad mu se činilo da ga može uhvatiti, a ponekad da mu izmiče oštini duha, zbog čega je želio i odustati od postavljenoga si cilja.⁹

Tijekom protekloga vremena mnogi su se autori bavili Anzelmovim dokazom/argumentom.¹⁰ Od suvremenih teologa u Hrvatskoj o Anzelmovu dokazu Božje opstojnosti pisali su Kušar,¹¹ Raguž¹² i Vučković.¹³

4 Usp. Ian LOGAN, *Was Karl Rahner an Anonymous Anselmian?*, 280.

5 Usp. Isto, 279.

6 Usp. Isto, 279.

7 Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus. Svezak prvi*, Zagreb, 1997., 243.

8 Anselmo CANTERBURYJSKI, *Quod vere sit Deus. Svezak prvi*, 245.

9 Usp. Isto, 243.

10 Mnoge od njih u svom članku spominje te upućuje na konkretne izvore Barbara ČUK, Anselmov unum argumentum, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 1, 65-89.

11 Stjepan KUŠAR, *Filozofija u srednjem vijeku*, Zagreb, 2015., 128-141.

12 Ivica RAGUŽ, „Intellectus fidei“ Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na „Cur Deus homo“, u: *Obnovljeni život*, 69 (435-446) 4, 2014., 435-446.

13 Ante VUČKOVIĆ, Filozofska pitanja o Bogu, u: *Bogoslovska smotra*, 76 (2006.) 2, 335-361.

Kategorijalna pronalazljivost, o kojoj govori naslov ovoga dijela rada, kao sintagma nalazi se u *Proslogionu* koji ima 26 dijelova, a sam ontološki dokaz nalazi se u 2. dijelu naslovljenom *O tome da Bog uistinu postoji*. Prema mišljenju stručnjaka koji se bave Anzelmom, pogrešno je samo ovaj dio izvaditi iz konteksta te ga čitati i tumačiti odvojeno od preostalih 25 dijelova *Proslogiona*.¹⁴

Autorica B. Ćuk u svojem članku navodi tri vida Anzelmova pojma Boga iz *unum argumentum*: Bog kao ono posljednje mislivo, Bog kao čisto biti i Bog kao ono nespoznatljivo.¹⁵

1.1. Bog kao posljednje mislivo

Filozofski pristup tumačenju Boga kao ono što je posljednje mislivo autorica potkrepljuje riječima: „Granica mišljenja je tu druga riječ za konačnost bića koje teži upoznati beskonačnog Boga, a Bog je ‘nešto od čega se ništa veće ne može misliti’ ne zbog toga što misao nema snage za nešto veće pa tako i ne zna ima li uopće štogod veće, nego zato što je Bog kao ono najveće ono posljednje mislivo, ono posljednje čemu misao izlazi ususret.”¹⁶

Iako se tekst iz *Proslogiona* uzima kao temeljni tekst, autorica se referira i na tekst iz *Monologiona*:

„Bog je pak onaj koji kao nepromjenjivo i vječno biti uistinu jest. Već u *Monologionu* 28, prethodnici *Proslogiona*, istinsko biti Boga biva shvaćeno kao nepromjenjivo, jednostavno, savršeno i apsolutno biti, kao biti u svom čistom i prvotnom obliku. Sve drugo, što god se činilo da jest, u usporedbi s njim zapravo nije, jer ono konačno što promjenjivo jest, skoro da i nije i jedva da jest. Bog jedini jest što jest i jest onaj koji jest.”¹⁷

1.2. Bog kao čisto biti

Čisto mišljenje nije moguće ljudskom umu, kao što ni čisto bivanje nije moguće ljudskoj egzistenciji, ali svako ljudsko bivanje, kao i ljudsko mišljenje, ima svoj kraj. Autorica piše: „Kraj mišljenja je subjektivno određen konačnošću mislećeg bića, a objektivno taj se kraj odnosi na Boga od kojega ništa većega nema.”¹⁸

14 Usp. Barbara ĆUK, Anselmov *unum argumentum*, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 1, 56-57.

15 Usp. Barbara ĆUK, Anselmov *unum argumentum*, 74-82.

16 *Isto*, 76.

17 *Isto*, 77.

18 *Isto*, 76.

1.3. Bog kao nespoznatljivo

Bog je istovremeno nepojmljiv i veći od onoga što se može misliti¹⁹ i, prema B. Ćuk, Anzelmo pripada onoj skupini teologa koji su pronašli mogućnost spoznaje postojanja Boga kao jedinoga među onima koji jesu, čije se postojanje ne može ni misliti da nije.²⁰

Govor o argumentaciji implicitno je govor o umu koji promišlja. Um koji promišlja vjeru naziva se monastički um, još od Augustina, a samo mišljenje podrazumijeva neprestano preispitivanje i propitivanje vlastitih misli (*cogitatio*) i njihovo usklađivanje s Božjim mislima.²¹ Anzelмова djela *Proslogion* i *Monologion*, prema Ragužu, treba shvatiti kao izričaj monaškoga *cogitatio*.²²

Naglašavanje ove dimenzije omogućava pristup Anzelmovu ontološkom dokazu na način klasična silogizma kao što to čini Ian Logan.²³

Premisa minor: Bog je nešto od čega se veće ne može misliti. (X)

Premisa maior: svaki X postoji na dva načina, u razumijevanju i u stvarnosti.

Zaključak: Bog postoji u razumijevanju i u stvarnosti.

Problem koji Logan prepoznaje u ovako postavljenim premisama vezan je uz X koji nije definicija Boga jer u tradiciji kojoj Anzelmo pripada Bog je iznad kategorija i ne može se definirati. S druge strane, problem prepoznaje i u tome da se X nužno ne mora odnositi na Boga. Prema tome u *Proslogionu* je, prema Loganu, Anzelmo imao dva zadatka: pokazati da X postoji te da je X ono što katolici vjeruju da je Bog. Treći je zadatak povezan s prethodna dva jer se odnosi na to da Anzelmo pokazuje kako se za X ne može misliti da ne postoji. Drugim riječima, prema Loganu, Anzelmo je u *Proslogionu* utvrdio da nešto postoji i da je to nešto identično s Bogom katoličke vjere.²⁴

Argumentacija koju primjenjuje Logan, iako jasna i smislena u svojim koracima, ne uzima u obzir važnu činjenicu da sâm Anzelmo nije racionalistički teolog. Njegov um polazi od vjere i vodi prema vjeri te ne gubi iz vida personalan odnos s Bogom.²⁵ Na tragu Raguževe argumentacije moglo bi se zaključiti da Ian Logan pristupa Anzelmu iz pozicije *accedere*, pozicije na koju samoga

19 Usp. *Isto*, 81.

20 Usp. *Isto*, 82.

21 Usp. Ivica RAGUŽ, „Intellectus fidei“ Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na „Cur Deus homo“, u: *Obnovljeni život*, 69 (435-446) 4, 2014., 436.

22 Usp. Ivica RAGUŽ, „Intellectus fidei“ Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na „Cur Deus homo“, 436.

23 Usp. Ian LOGAN, *Was Karl Rahner an Anonymous Anselmian?*, 285.

24 Usp. *Isto*, 285.

25 Usp. Usp. Ivica RAGUŽ, „Intellectus fidei“ Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na „Cur Deus homo“, 441.

Anzelma smještaju autori, u kojoj se argument zadržava na ljepoti dokaza,²⁶ no one koji bi tvrdili da Bog ne postoji Anzelmo na tragu biblijske tradicije naziva bezumnicima.²⁷

2. Transcendentalna nedostupnost – transcendentalno iskustvo i slika Božja

Transcendentalnim iskustvom čovjek dolazi pred apsolutnu Tajnu koja se naziva Bog.²⁸ Čovjek je biće upućeno na Boga i temeljem te upućenosti on zna što misli pod pojmom Bog. Rahnerovim riječima:

„Čovjek eksplicite znade što se podrazumijeva pod ‘Bogom’ samo ukoliko pred sobom dopusti da ta njegova transcendentalnost prekorači sve što je predmetno navedivo, ukoliko prihvaća i reflektirajući objektivira ono što je oduvijek s tom transcendentalnošću već postavljeno.“²⁹

Ovim mislima započinje Drugi tijek u Rahnerovim *Temeljima kršćanske vjere*, nakon čega slijedi meditacija o riječi „Bog“, koju prati dio naslovljen *Spoznaja Boga*. Kao i kod Anzelmova *Proslogiona*, tako i u Rahnerovu slučaju nije dobro izdvajati dijelove iz cjeline jer se time dobiva ograničen pogled. S obzirom na opseg i potrebe ovoga rada, prihvaćajući rizik ograničena pogleda, sljedećih će nekoliko misli biti posvećeno samo dijelu *Spoznaja Boga*.

Ontološki dokaz je apriorni – dolazi od ideje. Koje je Rahnerovo polazište?

Rahner razlikuje transcendentalnu i aposteriornu spoznaju Boga. Svoju argumentaciju temelji na Kantovoj filozofskoj argumentaciji koja razlikuje apriorne i aposteriorne argumente.

O Bogu se govori kada se govori o svemu drugome što nije Bog. Ovakvo spoznavanje povezano je s iskustvom transcendentalnosti, koje je čovjeku svojstveno, ali koje on može i zanemariti.

Rahner će reći: „Pojam Bog nije opojmljivanje Boga kojim čovjek ovladava Tajnom, nego je to dopuštanje Tajne da bude pojmljenom, tajne koja je uvijek prisutna i koja uvijek izmiče. Ta tajna ostaje Tajna, čak i kada se otvara čovjeku i kada tek tako trajno čovjeka utemeljuje kao subjekta. Takozvani *pojam Boga*, izričiti govor o njemu, riječ i to što mi pod njom podrazumijevamo i što sebi refleksivno nastojimo kazati, može se onda naravno pojaviti iz tog razloga, a

²⁶ Usp. *Isto*, 441.

²⁷ O pojmu bezumnik kod Anzelmova, kao i o razlici između pojmova bezumnik (*insipiens*) i budala/glupan (*stultus*) više u: Barbara ČUK, Anselmov *unum argumentum*, *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 1, 86-88.

²⁸ Usp. Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, Rijeka, 2007., 71.

²⁹ Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, 71.

čovjek sigurno ne treba izbjegavati ni napor tog refleksivnog pojma. No, kako bi ostala dosljedna istini, svaka se metafizička ontologija o Bogu mora uvijek iznova vraćati tamo otkuda je potekla: mora se vratiti transcendentalnom iskustvu upućenosti na apsolutnu Tajnu, egzistencijalnom uvježbavanju slobodnoga prihvatanja te upućenosti.³⁰

U navedenom citatu vidljivo je nekoliko razlika u usporedbi s Anzelmovim govorom o Bogu. Kao prvo, polazište je obojice nadnaravna stvarnost, no kod Anzelma radi se o apriornom dokazu Božje opstojnosti, a kod Rahnera o aposteriornom dokazu Božje opstojnosti.³¹ Objašnjenje za navedenu tvrdnju nalazi se u Raguževu tumačenju *Slušatelja Riječi* prema kojemu Rahnerova filozofija religije želi prevladati shvaćanje fundamentalne teologije kao dvokatne teologije ili ekstrinsecizma.³² Raguž navodi: „To znači da obveza prihvatanja stvarne činjenice Božje objave, što je osnovni objekt fundamentalne teologije, ne dolazi više iz izvana – ekstrinsečno, snagom izvanjskoga autoriteta, već iz njegove same naravi.“³³ Čovjek je za Rahnera uvijek metafizičko biće, navodi Raguž,³⁴ te na temelju Rahnera nešto kasnije u tekstu pojačava izričaj kada kaže da je čovjek *nužno* metafizičko biće.

„No, mogućnost moguće Božje objave ne pripravlja samo bitak, nego i struktura čovjekova duha. Čovjekov duh apsolutno je otvoren i okrenut prema bitku, njegov beskonačni duh ne ograničava zbilju, jer je definiran upravo tom beskonačnom otvorenosti.“³⁵

Rahner nadalje navodi tri različite spoznaje Boga: naravna spoznaja Boga, spoznaja Boga putem objave i spoznaja Boga koja se događa njegovim spasi-teljskim djelovanjem koje se objavljuje u povijesti čovječanstva i pojedinca.³⁶ Promišlja ih u njihovu izvornom jedinstvu u konkretnosti čovjekova opstojanja argumentirajući filozofskim i teološkim razlozima.³⁷ U istom poglavlju govori o apsolutno bivstvujućoj svetoj Tajni koju se može nazvati riječju Bog i o transcendenciji k toj svetoj Tajni. U tom kontekstu razlučuje što se može misliti kada se govori o dokazima o Bogu. Prema njemu, pogrešno bi bilo razmišljati o dokazima o Bogu na način da se refleksivnim dokazima o Bogu pruža neko

30 *Isto*, 82. – 83.

31 Usp. Ivica RAGUŽ, „Slušatelji Riječi“ kao filozofski aspekt fundamentalne teologije Karla Rahnera, u: *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Ivica RAGUŽ (prir.), Đakovo, 2007., 22-23.

32 Usp. Ivica RAGUŽ, „Slušatelji Riječi“ kao filozofski aspekt fundamentalne teologije Karla Rahnera, 19.

33 Usp. *Isto*.

34 Usp. *Isto*, 21.

35 *Isto*, 22.

36 Usp. Karl RAHNER, *Temelji kršćanske vjere: uvod u pojam kršćanstva*, 84.

37 Usp. *Isto*, 84-85.

znanje koje je do tog trenutka naprosto nepoznato te se kao „ravnodušni predmet izvana nanosi na čovjeka“.³⁸ Ispravan bi pristup, prema njemu, bio onaj kojim se želi samo posredovati refleksivna svijest „o tomu da čovjek uvijek i neizbježno u svojoj duhovnoj egzistenciji ima posla s Bogom, bilo da on reflektira ili ne reflektira na to, bilo da to slobodno prihvaća ili ne prihvaća“.³⁹ Teškoću izvođenja refleksivnog dokaza o Bogu čini „osebujan odnos naknadnog utemeljenja onog utemeljujućeg i oduvijek već prisustvujućeg – svete Tajne“.⁴⁰

Kako bi se ispravno razumjelo govor o dokazima o Bogu, potrebno je razlikovati prirodnoznanstveni uzročno-posljedični zakon od metafizičkoga kauzalnog principa.

„Ispravno razumljen, metafizički kauzalni princip nije neka ekstrapolacija prirodnoznanstvenog prirodnog zakona, on također nije nekakva ekstrapolacija onog kauzalnog mišljenja koje mi koristimo u svakodnevici, nego se temelji u transcendentálnom iskustvu odnosa između transcendencije i njezine usmjerenosti – na.“⁴¹

Postavljajući transcendentálno iskustvo kao zajednički okvir za mogućnost dokaza Božje opstojnosti, koji nije izvediv na način prirodoslovne kauzalnosti (utjecaj prirodoslovno-znanstvenih disciplina 20. st. kojega nema u vrijeme skolastike), sve dokaze Božje opstojnosti Rahner smatra manjkavima jer donose samo jednu poziciju istog transcendentálnog iskustva.

Zaključiti se može da takav pristup, uz uvažavanje uvida koje donosi, u Rahnerovo vrijeme nema smisao ni svrhu koju je imao.

„Ne trebamo dakle govoriti o nekom kozmologijskom, teleologijskom, kinetičkom, aksiologijskom, deontologijskom, noetičkom ili moralnom dokazu o Bogu. Svi ti dokazi zapravo imenuju samo određene zbiljnosti kategorijalne vrste u čovjekovu iskustvu i izričito ih postavljaju u prostor one ljudske transcendencije unutar koje se one mogu razumjeti kao takve te sve te zbiljnosti kategorijalne vrste i akte njihove spoznaje ujedno svode na zajednički uvjet mogućnosti takve spoznaje i takve zbiljnosti.“⁴² U prethodnom dijelu o Božjoj opstojnosti kod Rahnera se govorilo iz filozofske pozicije. Ona kao takva vodi prema teološkoj poziciji koja je obilježena transcendentálno-antropološkom metodom. Rahner je smatrao da je potrebno razumjeti suvremenoga čovjeka da bi vjerski izričaji mogli doprijeti do njega. Referirajući se na Wegera, teologinja Nela Gašpar napisat će:

38 *Isto*, 100.

39 *Isto*, 100.

40 *Isto*, 100.

41 *Isto*, 101-102.

42 *Isto*, 102.

„A suvremeni čovjek nikada nije samo suvremeni čovjek. Ima u čovjeku i jedna stvarnost što ide u čovjekov bitak uopće, što je postavka, uvjet mogućnosti svega što čovjek spoznaje, čini, doživljava, podnosi, čemu se nada i što ga čini tjeskobnim. Tu stvarnost Rahner naziva ‘transcendentalnom’ i nju ispituje uz pomoć transcendentalne metode koju nije izumio, ali ju je prvi uveo u teologiji htijući njome pokazati da u čovjeku mora opstojati jedna apriorna struktura ljudskoga duha kao radikalna otvorenost Transcendenciji, Bogu.“⁴³

Drugačije rečeno, svaki je čovjek time što je čovjek usmjeren prema Bogu, bez obzira na to je li on te usmjerenosti svjestan ili nije, bez obzira na to prihvaća li on ili odbija tu usmjerenost. Čovjekovu usmjerenost prema Bogu, koju čovjek ima time što je stvoren kao čovjek, Rahner naziva nadnaravnim egzistencijalom. Analizom iskustava suvremenoga čovjeka Rahner ga želi uputiti na stvarnost nadnaravnog egzistencijala.⁴⁴ Čovjek ima površno iskustvo u susretu s kategorijalnim stvarnostima ovoga svijeta, koje je aposteriorno, a iskustvo koje proizlazi iz njegova transcendentalnog ustrojstva jest apriorno.

“Transcendentalnost nije transcendencija, nego apriorna struktura ljudskoga duha u svijetu koji se ne susreće samo s pojedinim definiranim i kategorijalnim iskustvima, nego snagom svoje radikalne otvorenosti doživljava bitak općenito, otvoren je otajstvu, usmjeren na beskonačno. Transcendentalnost je, dakle, apriorna struktura ljudskoga duha, tj. nije stečena, nego zadana samim ljudskim postojanjem kao radikalna otvorenost na Transcendenciju i kao uvjet mogućnosti različitih iskustava svakodnevnoga života.“⁴⁵

Iz navedenoga je vidljiva razlika u pristupu Rahnera i Anzelma s obzirom na činjenicu antropološkoga obrata i zaokreta subjektu kojega u teologiju uvodi Rahner, s obzirom na koju se i polazište razmišljanja o Božjoj opstojnosti mijenja u odnosu na Anzelmovo polazište.

3. Rahner kao anonimni anzelmijanac

Prema Ianu Loganu, Rahner se na 37 mjesta u svojem opusu eksplicitno referira na Anzelma, od kojih je 5 referenci povezano uz Anzelmov argument iz *Proslogiona*. Ovi se navodi pojavljuju: dva puta u djelu *Duh u svijetu*, jednom u *Slušateljima Riječi*, jednom u posthumno objavljenom tekstu o Marechalovoj epistemologiji i jednom u eseju *Istina prema Tomi Akvinskom*.⁴⁶

43 Nela GAŠPAR, Božje samopriopćenje – Rahnerovo polazište za sistematsko shvaćanje Trojstva, u: *Za tragovima Božjim. Teološka traganja Karla Rahnera i Hansa Ursa von Balthasara*, Ivica RAGUŽ (ur.), Đakovo, 2007., 95.

44 Usp. *Isto*, 96.

45 *Isto*, 98.

46 Usp. Ian LOGAN, 8.

Čovjek je prema svojoj strukturi neprestano i nužno usmjeren prema Bogu. Raguž na temelju Rahnera zaključuje: „Upravo tako shvaćena struktura ljudskoga duha ne može nikako predstavljati ograničenje moguće Božje objave, budući da je ljudski duh neograničen i beskonačno otvoren.“⁴⁷

U uobičajenoj fundamentalnoj teologiji stoji da je „nedostatnost čovjekove spoznaje Boga utemeljena samo u našoj ograničenosti materijom, odnosno nužnom upućenošću na konačne objekte. Ako bi čovjek jednom uspio postići stadij potpune neovisnosti o konačnosti (npr. mistika), tada bi mogao spoznavati Boga u potpunosti. U tom smislu uopće nema mjesta za govor o Božjoj objavi, jer je čovjek sam na putu potpunoga spoznavanja Boga.“⁴⁸ Rahner je mišljenja, kako navodi Raguž, da se Božju nespoznatljivost ili skrivenost treba promišljati tako da u njoj bude moguć govor o mogućoj slobodnoj Božjoj objavi. Božja nespoznatljivost i skrivenost tumače se iz samoga Boga, a ne samo iz ograničenosti čovjekova predrasumišljanja beskonačnoga.⁴⁹

Raguž dalje nastavlja: „Prihvaćajući u ljubavi stvorenje kao izričaj Božjega slobodnog djela, Rahner ističe da čovjek tako prihvaća sebe, tj. čovjekova bačenost postaje izričajem Božje slobode.“⁵⁰ Referira se i na kasnijeg Rahnera u *Temeljnomo tečaju vjere*, u kojemu ponovo ističe kako prihvaćanje samoga sebe uvijek pretpostavlja prihvaćanje Boga, bilo da to čovjek izričito potvrđuje vjerom ili ne.

Kada govori o aspektima mjesta moguće Božje objave, navodi tri: Božju riječ, čovjek kao metafizičko biće i povijest.⁵¹ Zaključak je koji proizlazi iz njegovih razmišljanja:

„Iz svega toga proizlazi da je čovjek po svojoj naravi usmjeren prema beskonačnomu, prema Bogu, ali uvijek samo po drugomu, po svijetu, po povijesti...“⁵²

Na kraju Raguž zaključuje:

„Rahner nije uopće napustio svoja filozofska promišljanja o mogućnosti Božje objave u tzv. kasnijem, teološkom razdoblju svojega stvaralaštva. Tako drugo razdoblje u Rahnerovu shvaćanju fundamentalne teologije (*Osnovni tečaj vjere*) ne treba zvati intrinsečnim već *teološkim* razdobljem, u kojemu su zastupljeni svi filozofski elementi *Slušatelja Riječi*.“⁵³

47 Ivica RAGUŽ, „Sluša telji Riječi“ kao filozofski aspekt fundamentalne teologije Karla Rahnera, 23.

48 *Isto*, 24.

49 *Usp. Isto*.

50 *Isto*, 27.

51 *Usp. Isto*, 28-29.

52 *Isto*, 29.

53 *Isto*, 33.

Raguž u svom tekstu tumači sva tri dijela *Slušatelja Riječi*: pitanje o bitku općenito, pitanje o bitku u cijelosti te mjesto moguće Božje objave i time daje alate za razumijevanje Rahnerova pristupa tumačenju Božje opstojnosti. Iako jasno navodi da je Rahnerov cilj prevladati shvaćanje fundamentalne teologije kao dvokatne teologije ili ekstrinsecizma, ne određuje Rahnerovu teologiju kao suprotnost ekstrinsecizmu kako bi je okarakterizirao kao teologiju intrinsecizma. Upravo izbjegavanje bipolarnoga pristupa omogućava da se Rahnerova teologija ne promatra suprotno u svom pristupu Anzelmovoj teologiji.

Ukoliko se prihvati postojanje intuitivne spoznaje, Rahnerovim rječnikom, moglo bi ju se prepoznati u njegovu nadnaravnom egzistencijalu. Unutar tako postavljenoga okvira moglo bi se anticipirati Anzelmov rahnerizam koji se naslućuje iz zaključka koji o Anzelmovoj spoznaji izvodi B. Ćuk: „Spoznaja toga da jest za Anzelma je intuitivne vrste i kao takva ona je pribivanje pri i usred onoga što se promatra, upirući oči duha nutarnjeg čovjeka (inteuor, upirati oči u što, promatrati diveći se; intus, iznutra) u nešto što se zbog blizine i jasnoće vida sigurno spoznaje. Intuiciju odlikuje sabranost pri neposredno očevidnom, odnosno prezentnom, i utoliko je ona u suprotnosti s rastresenošću. Ona je *contuitus*, takvo motrenje koje je sustajanje s ili pribivanje uz, ono sada i ovdje prisutno konačno, odnosno uz nepromjenjivo i vječno, ukoliko je riječ o biti samom.“⁵⁴

Prema Henriju de Lubacu, postoje dva pristupa „*intellectus fidei*“ koja čine dijalektičko-racionalnu metodu teologije. Jedan je kontemplativno-mističan, a drugi dijalektičko-racionalan.⁵⁵ Zbog spoznajne jasnoće kojoj se teži dijalektičko-racionalnim pristupom Anzelmova je teologija obilježena nezadovoljstvom spoznatim⁵⁶ jer se nikada do kraja ne može postići spoznajna jasnoća. S druge strane, Rahnerov pristup mogli bismo prepoznati unutar dijalektičko-racionalne metode na tragu kontemplativno-mističnoga pristupa. Spoznaja vjere izuzetno je važna, traženje jasnoće jest važno, ali nezadovoljstvo zbog nemogućnosti spoznaje u cijelosti kod njega je prevladano razumijevanjem djelovanja Božje milosti i konstrukcijom nadnaravnoga egzistencijala.⁵⁷

Služeći se razlučivanjem dviju dimenzija „*intellectus fidei*“ na *accedere* i na *quaerere*, kako ih, primjenjujući na Anzelma, opisuje Raguž, moglo bi se

54 Barbara ĆUK, Anzelmov unum argumentum, u: *Bogoslovska smotra*, 82 (2012.) 1, 78.

55 Usp. Ivica RAGUŽ, „*Intellectus fidei*“ Anzelma Canterburyjskoga s posebnim osvrtom na „*Cur Deus homo*“, 438.

56 Prema Anzelm, spoznaja koju čovjek dobiva u ovome životu nalazi se između vjere i motrenja. Zbog toga Anzelmo u pismu papi Urbanu II. argumentira svoje mišljenje prema kojemu što čovjek više napreduje u spoznaji, time se više bliži motrenju za kojim svi žude. Motrenje za kojim svi žude, odnosno kontemplacija, već sada i ovdje naziva se *intellectus fidei*. Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Molitive i razmatranja*, Đakovo, 2015., 12.

57 Usp. Ante VUČKOVIĆ, *Dimenzija slušanja u M. Heideggera*, Zagreb, 1993.

zaključiti, ako je kod Anzelma naglašeniji *accedere*, može se reći da je kod Rahnera naglašeniji *quaerere*.

Na kraju, vraćajući se naslovu teksta, ovim ograničenim razmišljanjem o dvojici teologa aktualizira se temeljno pitanje Božje imanencije i transcendencije na koje svaka generacija, oslanjajući se na domete vjerodostojnih prethodnika, usmjerava svoj „intellectus fidei.“

Zaključak

Božja imanencija i transcendencija bivaju dotaknute svakim teološkim ili filozofskim govorom koji pokušava izreći razmišljanja o Božjoj opstojnosti. Cilj je bio ovim radom opisati jedno zajedničko mjesto artikulirano u pitanju Božje opstojnosti teologa iz 11. stoljeća Anzelma Canterburyjskoga i teologa iz 20. stoljeća Karla Rahnera. Sama razlika vremena u kojem su živjeli na drugačiji način kontekstualizira postavljeno pitanje. Obojica teologa svoja teološka razmišljanja temelje na činjenici Božje objave i obojica prihvaćaju mogućnost čovjekove spoznaje Boga. Kada govori o Anzelm, Raguž navodi da bi se prema razumijevanju njegove teologije trebalo krenuti putem njegovih molitava, a onda se baviti radovima kao što su *Monologion* i *Proslogion*.⁵⁸ Anzelmova je teološka metoda molitvena metoda, a njegova spoznaja nije nekakav izvanjski, znatiželjan čin, nego čin koji spoznavatelja zahvaća iznutra i usmjerena je preobrazbi spoznavatelja spoznatim objektom.⁵⁹ Rahnerov govor o spoznaji Boga proizlazi iz njegova razumijevanja bitka općenito, bitka u cijelosti te mjestima moguće Božje objave. Čovjek je po svojoj naravi usmjeren prema beskonačnom, odnosno prema Bogu, ali uvijek samo po drugome, po svijetu, odnosno po povijesti. Uz korištenje izraza *Rahnerov anzelmijanizam*, koji donosi Logan, na temelju prikaza razmišljanja nekoliko autora filozofa i teologa prepoznaje se mogućnost korištenja izraza *Anzelmov rahnerizam*, koji proizlazi iz anticipacije Rahnerova razumijevanja nadnaravnoga egzistencijala kod Anzelma u njegovu govoru o intuitivnoj spoznaji.

58 Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Molitve i razmatranja*, Đakovo, 2015., 12.

59 Usp. Anzelmo CANTERBURYJSKI, *Molitve i razmatranja*, 11.

CATEGORICAL FINDINGS AND TRANSCENDENTAL INACCESSIBILITY - GOD IN ANSELM OF CANTERBURY AND KARL RAHNER

Summary

The article is about key terminology about God in the theology of the middle age theologian Anselm of Canterbury and twenty-century theologian Karl Rahner. The first part of the article is about Anselm's ontological argument of God's existence. The second part of the article is about Rahner's thinking about God in the context of the human transcendental experience. Finally, the Anselmian element in Rahner's thinking about God and the so-called Rahner's Anselmianism is considered. In conclusion, the author opens the possibility of Anselm's Rahnerism.

Keywords: Anselm of Canterbury, Karl Rahner, Ontological Argument, Transcendental Experience.

